

ESTUDIOS Y NOTAS

Jacques Maritain: hacia un diálogo irreversible

ALFREDO MONTEMAYOR, S. J.

INTRODUCCION

A. LA CRISTIANDAD MEDIEVAL

1. La cristiandad medieval y el problema del hombre
2. La cristiandad medieval y el problema de la gracia-libertad
3. La cristiandad medieval y la posición concreta del hombre frente al destino propio

B. EL HUMANISMO MODERNO, (CLASICO)

1. El humanismo clásico y el problema de la gracia-libertad
2. El humanismo clásico y el problema del hombre
3. El humanismo clásico y el problema de la criatura y su destino
El ateísmo marxista
La nueva cultura cristiana
 - a. La criatura y su propio destino
 - b. La gracia y la libertad
 - c. El hombrePosibilidad de un diálogo

C. LA NUEVA CRISTIANDAD

INTRODUCCION

El cristiano ha tomado conciencia de la urgencia de la praxis política. Diría que, en nuestro continente sobre todo, esa toma de conciencia de la necesidad de lucha contra la opresión del hombre por el hombre, se ha dado en el plano racional y, sobre todo, lo que es más delicado, en el emocional. Como consecuencia, el cristiano, en búsqueda de estructuras que permitan al hombre vivir con dignidad, parece encontrar en las corrientes marxistas, paradójicamente, la forma más segura y eficaz de ver transformados en realidad, al menos parcialmente, sus ideales evangélicos más puros.

Esto de por sí, da lugar a manipulaciones poco honestas del sistema marxista para adecuarlo al pensamiento religioso, y al revés, a la utilización de textos bíblicos y patristicos que permitan llegar a un entendimiento no ya solamente práctico, sino especulativo incluso, entre el marxismo y el cristianismo.

De aquí la urgencia de evitar todo tipo de sincretismo inauténtico y, en el fondo, ineficaz, para el fin pretendido: la elaboración de una sociedad más justa y por lo tanto, más humana.

Si el diálogo entre cristianos y marxistas sólo puede tener como base una leal presentación de nuestras respectivas concepciones del hombre-en-el-mundo, tendremos que formularnos mutuamente la pregunta: ¿en qué consiste el humanismo? ¿y qué es el hombre?

Es cierto que esta forma de planteamiento, condición de posibilidad de diálogo, puede derivar en la formulación de una nueva ideología. Pero es a todas luces necesario evitar, como decía el P. Metz, el peligro de entendernos demasiado rápidamente en lo que se refiere a conceptos de humanismo, que en su generalidad abstracta, todos podríamos afirmar. Evidentemente, el primer paso en el diálogo entre cristianos y marxistas consiste en reproducir, al menos conceptualmente, el intento del otro, dentro del propio sistema.

Es en esta perspectiva que se debe situar el presente artículo. Dentro de la a menudo dolorosa y discutida presentación del humanismo cristiano, Jacques Maritain representa un hito importante. Tanto más, cuando recordamos las reacciones apasionadas de afirmación o de rechazo producidas en el campo católico, por su visión del hombre, la política cristiana,

la relación con las realidades temporales, la apertura al diálogo.

Para valorar el pensamiento de este discípulo de Bergson, es necesario recordar que el grueso de sus escritos fue publicado en el período que va desde 1930 al Concilio Vaticano II. Sería difícil precisar en su real magnitud, la influencia ejercida por ellos dentro de la intelectualidad cristiana. Demás está señalar, que proposiciones que hoy se nos presentan como obvias, eran sencillamente revolucionarias en la época en que se expresaban. Quien se aproxima a la obra de Maritain, se pone en contacto inmediatamente con la problemática del humanismo; su ámbito, su desarrollo concreto en los diversos ciclos de cultura.

La problemática de Maritain al respecto se limita a tres épocas bien definidas en la evolución histórica del occidente {se podría decir de Europa): medieval, clásico y moderna. Un campo restringido aunque complejo, múltiple e intrincado, en continua evolución progresiva hacia una siempre superior maduración humana.

Examinando más de cerca los dos primeros períodos (medieval y clásico), podemos definir la época medieval como un período de **heroísmo**, en el cual el hombre tiende con toda su fuerza a trascender, a superarse: y en la respuesta al llamado del mundo sobrehumano se abandona a sí mismo, concentrándose en lo **divino**. Este período de heroísmo se presenta como una época de movimiento creador, ascendente e ingenuo (el hombre que se ignora): predomina lo divino. Es el momento teocéntrico.

En la época clásica aparece la transformación: la atención de lo divino se vuelca hacia el hombre. Y él se descubre humano, lleno de vida y de riqueza para desplegar en el mundo que lo circunda, (diferencia evidente entre otra, en el cambio de estilo arquitectónico que va del gótico al barroco). El elemento humano toma la fuerza del heroico: el hombre se ha encerrado en su cerco: el humanismo. Una época descendiente, un momento de energía, de predominio de lo humano: es el momento antropocéntrico.

Parece existir una oposición entre heroísmo (momento ascendente de la cultura) y humanismo (momento descendente de la cultura). En realidad es una oposición aparente.

En el medioevo, conjuntamente al esfuerzo hacia Dios, existe un humanismo, pero en cierta manera intrínseco, que solamente más tarde se desarrollará. Pienso que se puede afir-

mar que en el período clásico la componente divina se encuentre implícita, mientras que la humana ocupe el primer lugar.

Pero de este modo no encontramos una solución, una relación entre estos dos polos, aún aceptando que en los dos implícita o explícitamente, aparece el impulso dinámico del espíritu.

En la edad moderna podemos notar que algunas formas de heroísmo tienen como fin el alcanzar el equilibrio, entre la fase ascendente y la descendente: o sea, unir los dos extremos de tensión con el fin de evitar la decadencia.

Desarrollándose sobre la línea antropocéntrica, de la cual es la máxima manifestación, existe la solución marxista; instituir el equilibrio mediante la tensión revolucionaria y el titimismo de la acción.

En una línea más contemplativa, o sea, más bien teocéntrica, aparece la solución orientalista: la piedad y la no acción. Soluciones todavía parciales en cuanto se mantiene la bipolaridad de las dos posiciones.

Se presenta otra solución. Pertenece a los cristianos. Los dos extremos se unen: la exigencia y la tensión hacia un más allá se entrecruzan con la historia humana, formando una sola historia: la historia de la salvación.

Es el heroísmo del amor, de la santidad, en el cual Dios se encuentra al centro (teocentrismo), y el hombre no es ya una respuesta ingenua sino conciente, inteligente, auténticamente humana.

¿De esta manera el equilibrio perfecto será alcanzado? En el estado de peregrinos, como nos encontramos, ciertamente no; existirá pero en el corazón de la historia o sea radicará en la fundamentación dinámica del hombre y de su superación.

El nombre de humanismo es más bien ambiguo, y una definición del mismo supone una visión del mundo y del hombre.

Maritain presenta así las características del humanismo:

"Dejando abierta la discusión, digamos que el humanismo, y una tal definición, puede ella misma ser desarrollada siguiendo líneas muy divergentes, tendiendo esencialmente a hacer al hombre más verdaderamente humano, y a manifestar su grandeza original haciéndolo participar de todo aquello que pueda enriquecerlo en la naturaleza y en la historia ("concentrando el mundo en el hombre, como decía Scheler, y dilatando el hombre al mundo"). El humanismo pide al mismo tiempo que el hombre desarrolle lo virtual contenido en él, su

fuerza creadora y la vida de la razón y trabaje con el objeto de hacer de las fuerzas del mundo físico, instrumentos de su libertad" (1). De la precedente presentación podemos concluir que siguiendo el pensamiento de Maritain, se introduce espontáneamente un problema estrictamente conectado. La relación entre humanismo occidental y pensamiento religioso.

La noción de humanismo en sí misma no es por sí antireligiosa, a pesar de asistir en el mundo occidental a un pasaje del heroísmo sacro, propio del medioevo a un régimen humanista del renacimiento.

"Dado que el desarrollo humano no es solamente material, sino principalmente moral, se sigue que el elemento religioso ocupa un papel principal" (2).

Maritain expone dos aspectos fundamentales en su visión sobre el humanismo:

Una primera constatación es que el humanismo occidental posee en sus orígenes elementos religiosos y trascendentales, (por ejemplo la existencia de un espíritu, superior al hombre, el destino extra-temporal del espíritu humano). Estos elementos religiosos a su vez, pueden ser **clásicos** (Homero, Sófocles, etc.) o **cristianos** (manifestados especialmente en la Edad Media pero también en épocas sucesivas).

Una segunda anotación la encontramos en el humanismo occidental contemporáneo. En sus diversas manifestaciones podemos observar la presencia de ideas, valores y sentimientos cristianos en su origen, pero sucesivamente despojados de su contenido religioso. Y son estos valores cristianos "profanos" los que darán vida y vigor a las formas de humanismo contemporáneo.

En este punto y en esta situación Maritain señala la exigencia de una nueva cristiandad, portadora de un humanismo nuevo, manifestación de una cristiandad ya no sagrada como en la Edad Media sino profana. Es el humanismo integral.

Los diversos tipos de humanismo occidental

En su obra Maritain trata tres problemas fundamentales para el humanismo.

- 1? El problema antropológico, especulativo: ¿Qué cosa es el hombre?
- 2? Problema teológico: la relación entre gracia y libertad.
- 3? Problema de la posición práctica y concreta del hombre frente a su destino.

Estos tres problemas Maritain los analiza según la perspectiva de la cristiandad medieval, del humanismo moderno y sus consecuencias y finalmente, de la nueva cristiandad que él reclama.

LA CRISTIANDAD MEDIEVAL

1. La cristiandad medieval y el problema del hombre

En la Edad Media el hombre era considerado no solamente "animal rationale" sino también como **persona**. Esta noción de persona es de corte netamente cristiano y ha sido precisada y mejor determinada por la teología. Una persona es un universo de naturaleza espiritual dotado de libertad de elección constituyendo por lo tanto un todo independiente de frente al mundo. Ni la naturaleza ni el estado pueden tocar este universo sin su permiso (3) y Dios mismo, su fundamento, respeta su independencia y su libertad.

Otra característica del pensamiento medieval, siguiendo la línea antropológica, consiste en la dimensión sobrenatural del hombre. Este no es un ser simplemente natural. Históricamente es sí un ser despojado y herido por el pecado original, pero se encuentra también solicitado por la gracia y creado para ver a Dios como El mismo se ve. El hombre es la paradoja viviente, en lucha con sí mismo para sumergirse cada vez más en el misterio pascual. "Existencialmente considerado, se puede decir que es un ser al mismo tiempo natural y sobrenatural" (4).

Este es de manera general, el concepto cristiano del hombre. En el medioevo este concepto se encuentra caracterizado sobre todo por su aspecto teológico y no psicológico; los problemas del hombre eran estudiados casi exclusivamente según la dimensión trascendente. "El misterio natural del hombre no era investigado por sí mismo por parte de un conocimiento científico y experimental. En pocas palabras, el medioevo ha sido todo lo contrario a una época reflexiva. Existía una especie de temor y pudor metafísico, juntamente a una preocupación predominante de ver las cosas y contemplar el ser y, dándose cuenta de las dimensiones del mundo, mantenía la mirada del hombre medieval alejada de sí mismo" (5).

La cristiandad medieval y el problema de la gracia-libertad

También en este problema podemos utilizar la división ya encontrada en la concepción antropológica, entre un aspecto cristiano genérico, propio de la doctrina y por consiguiente constante, y aspectos particulares, o visiones específicas de la Edad Media.

Existen las comunes afirmaciones sobre la plena gratitud, libertad y eficacia de la gracia y de la realidad del libre arbitrio. Podemos resumir todo esto en la frase de San Agustín: "Qui ergo fecit te sine te, non justificat te sine te" (6).

Es de notar que el pensamiento teológico del medioevo se encuentra dominado sobre todo por San Agustín.

Del punto de vista medieval, se nota también aquí, esa falta de visión reflexiva de la criatura sobre sí misma. La profundidad del misterio de las relaciones entre gracia y libertad permanecen todavía en la sombra. Si bien es cierto que en la Edad Media se ponen las bases de soluciones para un problema tan intrincado desde el punto de vista cristiano, no es menos exacto afirmar que el pensamiento medieval no se empeñó a fondo en él. Incluso podría afirmarse, según Maritain, que notamos un cierto pesimismo simplista, acentuado respecto la elección y comportamiento divino con relación a las criaturas. ¿Se podría hablar de una des-humanización teológica apoyada en elementos menos seguros del pensamiento de San Agustín?

Resumiendo, parece ser que la toma de conciencia de la criatura medieval era implícita en todas sus manifestaciones. Y sin embargo, notamos la falta de una búsqueda explícitamente reflexiva. Santo Tomás, cuya reflexión clarificaría magníficamente esta problemática, llegó demasiado tarde para que el pensamiento de la Edad Media pudiese aprovechar sus enseñanzas.

Toda la profundidad medieval respecto al pecador y sus contrastes, la naturaleza en su belleza y deficiencias: todo ésto era **vivido**, más que **consciente**.

3. La cristiandad medieval y la posición concreta del hombre frente al destino propio

Podríamos afirmar con Maritain: "Diría brevemente que, según mi opinión, el estilo propio

de la cristiandad medieval se encuentra caracterizado por la simplicidad inadvertida, irreflexiva, del movimiento de respuesta del hombre al movimiento de efusión de Dios" (7). Su respuesta a Dios es un movimiento directo y simple, negligente de sí mismo. "Todo lo humano se encontraba así bajo el signo de lo sacro, ordenado a lo sacro, protegido por lo sacro..."; "se olvidaba a la criatura para ocuparse de Dios" (8).

El final del medioevo, con todas sus inquietudes, señala los inicios del humanismo moderno, en el cual las formas **sacrales** cederán el paso a la civilización profana: "La disolución radiante de la Edad Media y de sus formas sacras es el inicio de una civilización profana. No solamente profana, sino que incluso parece separarse progresivamente de la Encarnación" (9).

Brevemente, el Renacimiento y la Reforma precederán a una **rehabilitación antropocéntrica** de la criatura.

B. EL HUMANISMO MODERNO, (CLASICO)

Cuando se habla de humanismo clásico, se entiende especialmente aquél humanismo desarrollado en el ámbito religioso, consiguiendo al periodo medieval. Obviamente, la religión del renacimiento resiente la influencia del retorno a la antigüedad greco-romana que comúnmente se entiende como humanismo clásico.

Como premisa de este segundo ciclo de humanismo, conviene hacer un pequeño análisis del humanismo protestante y a la rehabilitación de la criatura a la cual tiende.

Históricamente, esta rehabilitación presenta un desarrollo antitético al fin prefijado puesto que termina en realidad en una solución que es desesperación. El punto delicado se encuentra en el mismo núcleo esencial de la concepción religiosa del hombre según las iglesias reformadas. Fundadas sobre una interpretación teológica parcial de San Agustín, Lutero y Calvino afirman la esencial corrupción, intrínseca a nosotros, por obra del pecado original.

En cuanto al problema de la gracia y de la libertad, la solución es igualmente simple puesto que el libre albedrío ha sido aniquilado por el pecado original. Es la teología de la gracia sin la libertad: el hombre que ha sido predestinado, es predestinado, luego, puede dedicarse sin miedo o preocupaciones a su prosperidad terrestre.

El humanismo clásico y el problema de la gracia-libertad

Pasemos a aquella instancia que podemos titular la rehabilitación humanística, el "descubrimiento humanístico", como es llamado por Maritain, respecto al problema de la relación entre la gracia y la libertad.

Ante todo, conviene distinguir dos orientaciones diversas de la teología en este período. Por una parte nos encontraremos con una teología humanística mitigada y por la otra, con una teología humanística absoluta.

La primera está representada por el molinismo. Se puede decir que el molinismo reclama para la criatura una parte de la iniciativa primaria en el orden del bien y de la salvación. "He aquí al hombre del humanismo cristiano de los tiempos antropocéntricos, cree en Dios y en su gracia, pero le disputa el terreno, reclama su parte respecto a la iniciativa primaria con relación a la salvación y a los actos meritorios, mientras busca actuar solo en su vida buscando su felicidad terrestre" (10).

El segundo tiempo del movimiento teológico del período clásico está constituido por la teología humanística absoluta. La teología humanística absoluta es la del racionalismo. Como el molinismo, se encuentra delante a la oposición entre gracia y libertad humana y busca resolver el problema salvando la libertad humana a costa de la gracia. Al contrario del protestantismo, es la teología de la libertad sin la gracia: al hombre y solo al hombre corresponde realizar su propio destino.

2. El humanismo clásico y el problema del hombre

Es necesario mantener la distinción entre teología humanística y teología humanística absoluta.

La teología humanística mitigada consiste en un naturalismo coloreado con un poco de gracia. Pretende proveer al mundo de una sabiduría natural perfecta, para la cual el hombre se encontraría capacitado. En el orden moral afirma que el hombre posee simultáneamente dos fines últimos diversos: el fin natural —realizado en un aquí y un ahora concretos—, y un fin sobrenatural realizado en el cielo. De esta manera, el hombre se desdobra. Podrá servir a dos señores sin ningún inconveniente.

ESTUDIOS Y NOTAS

La teología humanística absoluta es la del hombre en estado de naturaleza pura, dotado de bondad natural, según J. Jacobo Rousseau. Un hombre naturalmente santo, donde la gracia viene absorbida por la naturaleza. El hombre en esta perspectiva, es considerado como un ser puramente natural, sin ningún tipo de relación con el orden sobrenatural..." en un primer momento, en el cual la civilización dona generosamente sus frutos más bellos... se piensa que ella debe instaurar, mediante la sola virtud de la razón, un cierto orden humano, que es concebido todavía según un estilo vagamente cristiano heredado de épocas precedentes; un estilo que se va transformando en estrecho y que comienza a gastarse... es el momento clásico de nuestra cultura". (11).

3. El humanismo clásico y el problema de la criatura y su destino

En oposición al pesimismo propio del humanismo de la Reforma, y procurando, al menos inicialmente, no romper con el cristianismo, el Renacimiento, con su visión optimista, exalta al extremo, el valor del hombre: "Es una especie de euforia que se adueña del hombre; él se sumerge en los documentos de la antigüedad pagana con una fiebre que los mismos paganos no habían conocido jamás; cree poder tomar posesión, finalmente, de la totalidad de su propio ser y de la vida en general, sin tener que recorrer la humillante senda del despojamiento interior; desea la alegría rechazando cualquier tipo de accessis" (12).

Se podría decir que, en general, la rehabilitación del hombre proclamada por el humanismo clásico, consiste sobre todo en un repliegue de la criatura sobre sí misma, separándola de cualquier tipo de principio originante

trascendente. "Con el Renacimiento, el humanismo pronuncia el grito de su grandeza y su belleza, belleza que asciende al cielo; con la Reforma, el humanismo pronuncia el grito de su angustia y de su miseria. De todas maneras, la criatura pide, sea gimiendo, sea rebelándose, el ser rehabilitada... ella reivindica su derecho a ser amada" (13). Es una época de grandes progresos en la reflexión última sobre el hombre y su esencia, sobre todo en lo que respecta al campo de la reflexión y de la toma de conciencia de sí mismo, lo que constituye un enriquecimiento recibido y ciertamente percibido, por el pensamiento moderno (14).

Este proceso estaba guiado por una mentalidad enteramente antropocéntrica y naturalística del hombre. Teológicamente hablando tenía, para los católicos, el enorme defecto, al igual que el calvinismo y molinismo, de su punto de partida, no una unión de gracia y libertad, sino su más radical división. Por este motivo, la época moderna siguiente al humanismo clásico fue una época de dualismo, de escisión, de desdoblamiento, una edad de un humanismo antropocéntrico separado de la Encarnación. Brevemente, según Maritain, podemos decir que el vicio radical del humanismo antropocéntrico ha sido el de ser tan exageradamente antropocéntrico renunciando a su condición de verdadero humanismo (15).

Es necesario clarificar una distinción muy propia de nuestro autor sobre lo que él entiende por humanismo antropocéntrico y humanismo teocéntrico.

El humanismo teocéntrico es aquél que reconoce que Dios es el centro del hombre, abarcando la concepción del hombre pecador y redimido y la visión cristiana de la gracia y de la libertad.

El humanismo antropocéntrico afirma que el hombre es el centro del hombre y por lo tan-



to, de las cosas, implicando una visión naturalística del hombre y de la libertad. Como hemos visto, este tipo de humanismo nace principalmente de la mentalidad del Renacimiento y de la Reforma. Este humanismo antropológico ha sufrido, naturalmente, una evolución ulterior. Evolución que, significando una verdadera crisis de valores en el hombre ha provocado lo que Maritain llama la tragedia **del hombre**, (el hombre que se encuentra frente a un estado de dispersión y descomposición), de la **cultura**, (las condiciones de vida del ser humano son siempre menos humanas, surgiendo el naturalismo cristiano y después el período burgués), de Dios, (la 'muerte' de Dios) (16).

Así, al final de esta evolución en el seno de la cual se ha desarrollado la dialéctica del humanismo antropocéntrico —por una parte la independencia de Dios por parte del hombre, reivindicando su iniciativa; por otra, la obra de Dios, operante bajo esta reivindicación y rehabilitación de la criatura—, se llega a una encrucijada de donde parten dos corrientes de pensamiento totalmente diversas: la atea y la cristiana.

El ateísmo marxista

Quisiera dar una breve perspectiva sobre la posición de Maritain respecto al humanismo marxista en cuanto humanismo ateo.

Se puede decir que con el marxismo se hace presente el momento revolucionario del humanismo antropocéntrico, cuando "el hombre, colocando su último fin en sí mismo, batalla deliberadamente contra cualquier tipo de fundamento trascendental de ley supuestamente natural y contra su autor" (17).

Para Maritain el marxismo posee un significado 'religioso'. Es una religión, y una religión

exigente. El materialismo dialéctico constituye su dogmática; el marxismo-leninismo, en cuanto régimen de vida, es su manifestación ética y social. El ateísmo, así visto, no es una consecuencia del marxismo, sino más bien su punto de partida. El ateísmo, para los marxistas es tan natural! y obvio, que no es necesario ni siquiera clarificarlo, por lo que, aunque inconscientemente, viven realmente en una línea de fe y de religión. La de la revolución y del partido.

El marxismo, implica una mentalidad atea y antireligiosa. Sin embargo, entre los diversos elementos de origen a la base del marxismo, no es difícil encontrar algunos elementos comunes al cristianismo. Maritain parece insinuar que el marxismo no por fuerza e intrínsecamente, deba ser ateo, puesto que atemáticamente, emplea los recursos espirituales y religiosos del hombre.

La idea de comunión, por ejemplo, situada entre las más expresivas del marxismo, es una idea originariamente cristiana y no es menos cristiano el espíritu de fe y sacrificio al que recurre el marxismo para conducir adelante su bandera revolucionaria. "El es la última, y del todo radical, herejía cristiana...".

Y sin embargo resulta problemático el hecho innegable que esta ideología atea, que contiene energías cristianas, se ha enfrentado abiertamente al cristianismo como fe. Quizá porque un mundo cristiano, infiel a sus propios ideales, ha suscitado contra sí mismo una necesaria reacción de resentimiento. Y este resentimiento hacia el mundo cristiano, se extiende al cristianismo como tal. El mundo cristiano padece de timidez congénita respecto a sus obligaciones socio-temporales. La verdad que debía predicar, ha permanecido extraña a la vida social en general, (política, económica, etc.) y se ha encerrado en el ámbito del culto y de la religión (18).

En el fondo, a la base del resentimiento, se encuentra el deseo, por parte del marxismo, de obtener una substitución de este mundo cristiano incoherente, con un mundo cristiano auténtico, mediante el dinamismo de la materia, el proceso económico y la misión redentora del proletariado (19).

Así, los valores cristianos son substituidos por un humanismo ateo cuya meta, usando conceptos escatológicos, es el reino de Dios, pero en la historia. Será el triunfo del hombre sobre la naturaleza, sobre sí mismo y su destino, aquí... " (el hombre) busca de hacer surgir a partir de un ateísmo radical, una humanidad totalmente nueva". (20).

La nueva cultura cristiana

La más honda preocupación de Maritain, ha sido siempre la formulación cristiana del concepto del hombre, la expresión más perfecta posible de un nuevo humanismo.

Una vez analizado los periodos humanísticos precedentes, ¿qué nos queda? Determinar el papel preciso de los cristianos, hombres actuales, en el mundo actual. Examinemos tres problemas iniciales bajo la perspectiva de una nueva cristiandad.

a. LA CRIATURA Y SU PROPIO DESTINO

En esta etapa, la nueva cultura cristiana debería promover una rehabilitación de la criatura en Dios, y no contra o sin Dios. El hombre deberá ser respetado verdaderamente en su relación más íntima con Dios. Tendremos así un humanismo teocéntrico, integral, radicado en el misterio de la Encarnación del Hijo del Hombre (21).

El deber de este humanismo, como el de la Encarnación, consiste en asumir al hombre por parte de un amor superior y de rehabilitarlo verdaderamente. El tipo manifestativo de este humanismo consiste en la fuerza para realizarlo, es el santo, en el sentido lato del término, como lo fue el héroe para otro humanismo anterior. Es una nueva posición que se realiza solamente teniendo como condición un verdadero progreso de la conciencia que el hombre tiene de sí mismo y del misterio pascual inserto en él. Una conciencia evangélica, diversa y superior de la naturalística (22).

b. LA GRACIA Y LA LIBERTAD

Este problema, que en las diversas etapas del humanismo ha tenido soluciones diversas,

como la agustiniana en la Edad Media, la de Calvino y Molina en el humanismo clásico, será dominado en el nuevo humanismo cristiano, según Maritain, por una formulación profunda y actual de la teología de Santo Tomás (23).

Se deberá reconocer que la libertad creada no se encuentra en oposición a la iniciativa divina sino que de ella recibe su fundamento. Si se trabaja en esta línea, la teología católica podrá llegar a formular una verdadera síntesis profunda, donde nuevos aspectos de la relación gracia-libertad creada serán finalmente aclarados.

c. EL HOMBRE

En este nuevo momento de un humanismo teocéntrico, el hombre tendrá una conciencia evangélica. Esta conciencia alcanza al hombre en toda su integridad, en todas sus regiones, incluso las más oscuras, en cuanto persona humana, imagen de Dios. Por consiguiente, implica un evangélico respeto por todas las componentes de la persona (24).

Pero este humanismo integral tiene otro deber. Introducir en el orden temporal y social las exigencias evangélicas destinadas a transformar continuamente la sociedad humana. Así será superado el dualismo sacro-profano del hombre, que pasa de la iglesia a su trabajo sin continuidad de vida cristiana. De tal modo que el humanismo integral deberá hacer desaparecer al 'pequeño burgués', fruto del liberalismo burgués, que prefiere las ficciones jurídicas y psicológicas al amor; que se fundamenta sobre una metafísica idealística y nominalística; que políticamente desea la fama y económicamente hambrea el dinero. Que hace ostentoso aparato de un espiritualismo y moralismo estéril en cuanto en el fondo, desligado de su origen más profundamente sobrenatural (25).

La conciencia de sí del liberalismo burgués —prácticamente atea, irreligiosa, decorativamente cristiana y egoísta al extremo—, desagrada tanto a un cristiano como a un marxista. La diferencia radica quizá en el modo de tratarlo y de transformarlo.

El marxismo lo quiere tratar, por decirlo así, desde fuera, mecánicamente, con medios técnicos y sociales, pero arriesga confundir la lucha contra este 'pequeño burgués' en cuanto 'pequeño burgués', en lucha contra el hombre como tal. Y como persona, libre y digna de respeto. Esta es la tragedia del marxismo, para Maritain. Queriendo, y con razón, salir de este humanismo pequeño-burgués, arriesga lie-

Jacques Maritain: hacia un diálogo irreversible

var al hombre a una solución más inhumana: la de la exasperación de un humanismo antropocéntrico. Así, el marxismo, para restaurar la unidad del ser humano, le pide abdicar a sus más fundamentales y profundas exigencias en favor de la colectividad y plegarse a las directivas dogmáticamente impuestas por la maquinaria partidaria. La expulsión de Roger Garaudy del seno del Partido Comunista francés vendría a ser un dramático ejemplo de lo antedicho.

Es que la persona, en el ámbito de una visión cristiana del mundo es un valor absoluto. La dignidad de la persona emerge verticalmente del nivel histórico. Existe, desde la perspectiva cristiana, un privilegio metafísico de la persona, por el cual posee una dignidad absoluta, una reverencia absoluta por parte del hombre y de la comunidad política. Este principio tiene consecuencias notables en el plano de las relaciones entre la persona y el Estado. Para los marxistas, en cambio, en el análisis de Maritain, la persona no es un valor absoluto. Absoluto, al menos para una interpretación del marxismo, es solamente el desarrollo de la historia, el proceso dinámico que lleva a la sociedad socialista. La persona es, como todo fenómeno histórico, un dato verificable históricamente. En cuanto la verificación no da un resultado positivo en la perspectiva del éxito revolucionario, el valor personal pasa a un plano de olvido, si no de indiferencia. Este posición, recalca Maritain, en toda su obra, tiene consecuencias notables. Mientras en una visión cristiana-tomista se afirma, con toda la tradición, el primado metafísico de la persona y su prioridad ontológica respecto al Estado, el cual no puede tocar jamás los valores esenciales de la persona, —ese horizonte de autonomía, de silencio, de interioridad en el que se mueve y del que depende el hombre—, en la visión marxista existe una prioridad histórica, de hecho y de derecho, del Estado y de la Comunidad respecto a la persona. Esta posición parece antitética respecto a la otra y ligada con otro punto que caracteriza al pensamiento marxista: el rechazo al estado de derecho, el rechazo de las garantías estatúales respecto a los derechos de la persona. El pensamiento marxista, sobre todo en las teorías soviéticas de derecho de Pashukanis y Stuchka, niegan implícita o explícitamente la concepción de derechos naturales. Por eso no existen derechos de valor absoluto, como predicados políticos de la persona, que el Estado debería garantizar y tutelar, como algo precedente —lógica y axiológica-



mente—, respecto al fenómeno
vo (26).

Posibilidad de un diálogo

Para Maritain, en la perspectiva de un diálogo entre marxistas y cristianos, lo que primero se debe hacer es considerar a unos y a otros, cristianos y marxistas, simplemente como **hombres (27)**.

"En un mundo aplastado por la plancha de plomo de los intereses económicos, políticos, ideológicos en rivalidad, los que están entregados al trabajo del pensamiento sienten la responsabilidad de tal misión. ¿No elevarán su voz en favor de la inmensa nostalgia de paz y de libertad, en favor de una repulsa de la muerte y de la desgracia?... El acuerdo puede hacerse espontáneamente, no a base de un pensamiento común especulativo, sino sobre un pensamiento común práctico; no sobre la afirmación de una idéntica concepción del mundo, del hombre y del conocimiento, sino sobre la afirmación de un mismo conjunto de convicciones que dirigen la acción. Sin duda que esto es poco; pero este es el último reducto de un acuerdo de los espíritus. Ya es bastante, sin embargo, para emprender una gran obra...".

"Si se trata, no de una ideología especulativa, ni de principios de explicación, sino por el contrario, de la ideología práctica fundamental, y de los principios de acción fundamentales implícitamente reconocidos hoy por la conciencia de los pueblos libres, se ve que constituyen 'grosso modo', una especie de residuo común, una especie de ley común no escrita, en el punto de convergencia práctico de las ideologías teóricas y de las tradiciones espirituales más diferentes. Estoy bien persuadido de que mi manera de justificar la creencia en los derechos del hombre y el ideal de libertad, de igualdad y de fraternidad, es la única que está sólidamente fundada en la razón. Esto no me impide estar de acuerdo sobre estas convicciones prácticas con aquellos que estén persuadidos que su propia manera de justificarla, muy diferente de la mía u opuesta a la mía en su dinamismo teórico, es igualmente la única fundada en la verdad. Dios me libre de decir que no importa quien tiene razón. Esto es algo que importa esencialmente. De todos modos, sobre una determinada afirmación práctica unos y otros pueden estar de acuerdo, y podrán formular principios comunes de acción. A mi juicio, es así como se

resuelve la paradoja que acabo de señalar. El acuerdo ideológico necesario entre los que trabajan para que la ciencia, la cultura y la educación sirvan para instaurar una paz verdadera, se limita a determinado conjunto de puntos prácticos y de principios de acción. Pero dentro de esos límites, hay y debe haber entre ellos un acuerdo de pensamiento que, por ser sólo de orden práctico, no es de menor importancia. Cada uno se compromete enteramente, con todas sus convicciones filosóficas, o religiosas, en la justificación que él mismo propone para este conjunto de principios especulativos, ¿y cómo podría hablar con fe, si no es a la luz de las convicciones especulativas que animan todo su pensamiento? Pero cada uno podría exigir a los otros que se adhirieran a su propia justificación de los principios prácticos sobre los cuales todos están de acuerdo. Y los principios prácticos de que se trata constituyen una especie de carta indispensable para una acción común eficaz, que importaría mucho formular, para el bien mismo y el éxito de la obra de paz a la cual está consagrada la tarea que les es común" (28).

Desearía hacer notar que este verdadero programa de diálogo, hoy tan vigente y actual como entonces, fue pronunciado por Jacques Maritain en la apertura de la II Conferencia Internacional de la UNESCO, en México, el 17 de noviembre de 1947.

Maritain encuentra en el marxismo una vigorosa tensión y una afirmación decidida de algunas verdades fundamentales respecto a la dignidad humana. Encuentra como obstáculo, como elemento de disgregación, la afirmación del ateísmo, propia del sistema, lo cual, ciertamente, no ha impedido al marxismo el asumir muchas veces en la historia, la iniciativa de expansión del mundo obrero.

El punto especulativo de conflicto entre el humanismo marxista y el humanismo integral de Maritain es el ateísmo y su derivación en la concepción del hombre y sus consecuentes relaciones persona-estado.

Nos podríamos preguntar si esta posición del marxismo podrá ser superada. Por lo pronto, una respuesta afirmativa será posible solamente cuando los cristianos se empeñen en el cambio radical de estructuras sociales y económicas, y más hondamente, en un retorno a una auténtica mentalidad evangélica.

Para el humanismo integral el método de transformar el hombre burgués consiste en cambiar al hombre mismo. Es el lento pasaje del hombre viejo al hombre nuevo. Proceso

que, por una parte pide el respeto por las exigencias íntimas del hombre y al mismo tiempo, el convencimiento que tal renovación no es obra del hombre solo, sino de Dios y el hombre, y por lo tanto, surge de dentro del hombre mismo.

Esta verdadera transformación nos llevará a cambiar y vivificar las mismas estructuras temporales y sociales, de modo de permitir una verdadera, aunque imperfecta, realización temporal y social del Evangelio, en la que existirán las condiciones que, de suyo, permitirán un más auténtico ejercicio de la libertad y de la dignidad del hombre.

Esta es la tarea que debe exigirse a la nueva cristiandad con que sueña el campesino del Garona (29).

ESTUDIOS Y NOTAS

C. LA NUEVA CRISTIANDAD

Según Maritain, la nueva cristiandad es un ideal histórico concreto: "Es una imagen prospectiva significativa el tipo particular, el tipo específico de civilización hacia la cual tiende una determinada edad histórica" (30). No es un ideal absoluto, ni ligado a un tiempo pasado. Es relativo y enmarcado por la prospectiva; se refiere a un cierto tiempo y las aplicaciones concretas de sus principios, de por sí permanentes, cambian con cada clima histórico. Luego, es un ideal realizable concretamente, más o menos imperfectamente, no importa. En este sentido se opone a cualquier tipo de utopía.

Pero este ideal histórico concreto, es un ideal de una nueva cristiandad. Con estas palabras Maritain designa cierto régimen temporal cuyas estructuras sean manifestaciones de la visión cristiana de la vida y del mundo. Obviamente, los modos y la graduación de estas estructuras pueden concretarse de manera sumamente diversa.

Sin duda, Maritain hace un análisis de los requisitos de la ciudad temporal, abstractamente considerada:

— Deberá tener un carácter **comunitario**. Lo que quiere decir que el fin propio de la ciudad es el bien común del **todo social**, compuesto de personas, y que es conjuntamente, material y moral.

— Un carácter **personalístico**. O sea, que el bien común temporal deberá respetar y servir las exigencias de la persona humana, incluyen-



do su dimensión trascendente. La persona es parte de la sociedad y tiene en ella un papel preciso, pero no pertenece en su absoluta totalidad al orden social. Su centro se encuentra más allá de la sociedad, de aquí la antinomia de la cual nace la tensión de la vida humana.

— Un carácter **peregrinal**. Las personas que componen la ciudad temporal no se encuentran instaladas definitivamente, sino que, para un pensamiento religioso, se encuentran en camino.

Este término no quiere decir, de ningún modo, que decrece el valor de la ciudad terrestre, la que no es un simple medio, y por lo tanto, la exigencia de comprometerse en su perfeccionamiento, alejándola de la injusticia, el hambre, la miseria y similares males sociales. En este sentido, el cristiano no debe convertirse jamás en un 'resignado'. Debe trabajar incansablemente con el objeto que la ciudad terrestre reconozca efectivamente a sus miembros el derecho a la existencia, al trabajo y al desarrollo de la propia persona.

Peregrinos, sí, pero cuyos pasos hacia la eternidad deben dejar una profunda huella sobre lo temporal (31).

Un ideal histórico así se refiere a un futuro concreto, el de nuestro tiempo, de un tiempo más o menos lejano. El futuro inmediato nos interesa, pero más nos interesa el lejano puesto que, de alguna manera podrá permitir una asimilación más profunda y la formación de una base más sólida para este nuevo humanismo cristiano.

Para comprender mejor las características nuevas de esta concepción cristiana, sería útil describir el ideal histórico medieval. No por curiosidad histórica, sino porque, consciente o inconscientemente, este ideal se encuentra subyacente en la posición de católicos sinceros que rechazan con mayor o menor indignación el ideal del humanismo integral.

En el Medioevo, el ideal histórico poseía dos características dominantes: la fuerza al servicio de Dios; la civilización temporal como función de lo sacro. Lo que daba la unidad de religión. Es la idea del Sacro Imperio, tomado como ideal histórico concreto, o sea, como línea orientadora y no en sus realizaciones concretas más o menos felices.

El ideal histórico del Sacro Imperio corresponde a la visión cristiana **sacralizante** de lo temporal. Esta visión presenta cinco rasgos característicos:

1.— La tendencia a la unidad orgánica fundada principalmente por la unidad espiritual, cuyo

fundamento se encuentra en el orden espiritual, trascendente al orden y bien común temporal. Por ello, esta unidad es exigente y fundamentalmente, monárquica.

Este ideal, ciertamente no logrado históricamente en todo su esplendor, al menos había creado una comunidad temporal cristiana: la Europa cristiana (32).

2.— El plano temporal era considerado como un simple medio frente a la vida eterna; era causa instrumental de lo sacro.

3.— En relación con lo precedente, las estructuras temporales debían empeñarse al servicio de los fines espirituales. Las instituciones estatales tenían como fin último el adecuar su funcionamiento a los fines espirituales que lograrían el bien espiritual que, a su vez, daría origen a la unidad espiritual del cuerpo social.

4.— Cierta diversidad esencial entre las categorías sociales. Se aceptaba una concepción paternalista de la autoridad, también ella de carácter sacral y sobre ella se fundamentaba la jerarquía social.

5.— Una obra común que realizar, utilizando incluso la fuerza y la política bautizadas, al servicio de la instauración del Reino de Dios. Ahora bien, el ideal de la nueva cristiandad de Maritain será totalmente diverso del medieval.

Según él, el ideal histórico de una nueva época de la cultura cristiana debe fundarse sobre una concepción **profana** cristiana de lo temporal y no sacral-cristiana, como en la Edad Media.

De tal manera que sus características serían por una parte, opuestas a las del liberalismo y humanismo antropocéntrico, y por otra, inversas a aquellas del ideal histórico medieval. "La sabiduría cristiana no nos propone el retornar al medioevo; es adelante hacia donde ella nos invita a caminar..." (33).

La dirección de este nuevo humanismo, socialmente, no es ya la idea "de la fuerza al servicio de la justicia, sino más bien la de la conquista de la libertad y de la realización de la dignidad humana...; en el campo sobrenatural no es ya la idea del Sacro Imperio de Dios sobre todas las cosas, sino más bien la idea de la santa libertad de las criaturas que la gracia une a Dios" (34).

¿Cuáles son las características, los componentes típicos de esta nueva cultura cristiana?

1.— Estructura **pluralística** de la ciudad temporal: "En oposición a las diversas concepciones totalitarias del Estado, se trata de la con-

cepción de una ciudad pluralista, que reúna en su unidad orgánica una diversidad de agrupamientos y de estructuras sociales que encarnen las libertades positivas". (35).

De esta manera tendremos un pluralismo inevitable dentro del campo económico y social, pluralismo directamente derivado de las contingencias históricas de evolución de cada sociedad concreta. La unidad de esta ciudad pluralística será de tipo "minimalista", vale decir, que su centro de formación y organización se encuentra en la vida de la persona a nivel de sus intereses temporales, ya no sobrenaturales. Por este motivo no se exige la unidad de fe o religión.

Con esta forma pluralista, la unidad de la comunidad temporal es explicada por lo que ella es por esencia: unidad de **amistad**, muy diversa a la unidad de fe. Esta simple unidad de amistad, fuente de la unidad de la sociedad pluralista, no es todavía suficiente para dar una forma concreta al cuerpo social; ella presupone una especificación ética, y en nuestro caso, ética-cristiana-profana. "Nosotros podemos decir que la sociedad, su vida, su paz, no pueden subsistir sin amistad —amistad civil—, que es la fuerza animadora de la sociedad". (36).

2.— La autonomía de las realidades temporales: es la concepción cristiana del estado profano. El orden temporal, desarrollándose continuamente, ha llegado a un nivel de madurez que lo ha hecho autónomo del orden espiritual. De tal manera que, todo lo que respecta al aspecto temporal del hombre es analizado ya no como un simple instrumento, sino como un fin intermedio. El plano temporal no es un simple medio, aunque ordenado a un fin superior, sino que posee una especificación y una bondad propias.

3.— La libertad de las personas (personalismo cristiano). La época actual está señalada como la época de la conquista de la libertad. Pero ¿qué libertad? No es, desde luego, la del liberalismo que consiste **solamente** en libertad de elección por parte del individuo; ni tampoco la libertad de potencia del Estado propia de regímenes totalitarios. "Sino sobre todo, libertad de autonomía de las personas, que se confunde con su perfeccionamiento moral". (37).

4.— La unidad de categorías sociales. A la base de la autoridad, existirá una igualdad fundamental entre los hombres, por lo que, en el campo político, la autoridad es comunicada a las personas señaladas por el consenso popular, y en campo económico, superado

el capitalismo, se debe constituir nuevas formas naturales de colaboración.

Las masas han tomado conciencia de la dignidad de la persona de cada uno de los individuos que las forman. Han tomado conciencia que no poseen esta dignidad presente en cada hombre como aspiración siempre más honda. Este es otro urgente deber de los cristianos. La colaboración militante a todo aquello que implique un mayor respeto a la persona humana en el campo social, político y económico (38).

¿Es esta política personalista derecha o izquierda? Para Maritain existen dos sentidos de las palabras "derecha" e "izquierda": un sentido fisiológico y un sentido político.

"En el primer sentido, se es "de derecha" o "de izquierda" por una disposición de temperamento, como el ser humano nace bilioso o sanguíneo. En este sentido, es inútil pretender no ser de derecha ni de izquierda; todo lo que se puede hacer es corregir su temperamento y llevarlo a un equilibrio que se aproxime más o menos al punto culminante en que las dos pendientes se juntan; porque en el extremo límite inferior de esas pendientes, es una especie de monstruosidad la que se presenta ante el espíritu, —a la derecha, el puro cinismo, a la izquierda, el puro irrealismo. El puro hombre de izquierda detesta el ser, prefiriendo siempre, y por hipótesis, lo que no es a lo que es; el puro hombre de derecha detesta la justicia y la caridad, prefiriendo siempre, y por hipótesis, según la expresión de Goethe, la injusticia al desorden. Un noble y bello tipo de hombre de derecha es Nietzsche; y un noble y bello tipo de hombre de izquierda, Tolstoi.

En el segundo sentido, en el sentido político, la izquierda y la derecha designan ideales, energías y formaciones históricas para agruparse, en las cuales se sienten atraídos naturalmente los hombres de esos dos temperamentos opuestos. Y todavía aquí, si se considera las circunstancias en que se encuentra tal país en tal hora, es imposible que cada uno de los que sienten profundamente las realidades políticas no se oriente más bien a la derecha o a la izquierda. De todos modos, las cosas se complican por el hecho de que a veces los hombres de derecha, en el sentido fisiológico de la palabra, hacen política de izquierda; e inversamente. Pienso que Lenin es un buen ejemplo del primer caso. No hay revoluciones más terribles que las revoluciones de izquierda hechas por temperamentos de derecha; no hay gobiernos más débiles que

los gobiernos de derecha conducidos por temperamentos de izquierda. Pero cuando las cosas se estropean totalmente es cuando, en momentos de profunda turbación, las formaciones políticas de derecha o izquierda, en lugar de ser cada una de ellas como un tiro de caballos más o menos fogosos, dominados por la razón política más o menos firme, no son sino complejos afectivos desordenados, exasperados, llevados por su mito ideal sin que la inteligencia política pueda ya hacer otra cosa que emplear la astucia al servicio de la pasión. No ser de derecha ni de izquierda significa que se quiere guardar la razón.

Guardar la razón no significa atrincherarse en no se qué neutralidad, sino preparar los caminos para una actividad política. Una sana política cristiana —con esto quiero decir, cristianamente inspirada pero que llamara a sí a todos los no cristianos que la encontraran justa y humana—, parecía sin duda ir muy hacia la izquierda en orden de ciertas soluciones técnicas, en la apreciación del movimiento concreto de la historia y en las exigencias de transformación del presente régimen económico" (39).

Una vez examinadas las características de esta nueva época cristiana, Maritain analiza las condiciones y la posibilidad de realización de este ideal histórico.

Esta realización, aunque colocada en un futuro más bien indeterminado, debe comenzar ahora. En el plano interno, ella exige más que una revolución: una renovación radical de la propia mentalidad y los valores sociales —ética, economía, política—, y la presencia política creciente del proletariado. Lo que debe manifestar verdaderamente la penetración de la verdad hasta el corazón de la dimensión temporal.

En el plano cronológico, se distinguen dos momentos:

La primera condición que toca al mundo cristiano, es que los cristianos rompan con un régimen fundado en el humanismo burgués y económicamente, sobre la fecundidad del dinero (40).

Otra condición es que se entienda que la actuación de este ideal histórico, en un primer momento, exige, la presencia de cristianos que trabajando en el seno de diversas formas de gobierno, preparen el terreno para esta 'nueva cristiandad' de Maritain.

Finalmente, se debería llegar a la actuación más perfecta posible del ideal histórico a través de vías difíciles de prever, incluso por

medio de la revolución, donde este medio se muestre necesario.

Una visión de lo temporal como instrumento de lo espiritual indica una cristiandad en **diáspora**, dispersa en el mundo y de ninguna manera agrupada en una civilización homogénea. De esta manera los cristianos podrían, siempre y en todo lugar, testimoniar el valor dinámico del amor y obrar verdaderamente como levadura en la masa.

Quisiera terminar este artículo con algunas palabras escritas por Maritain, casi como el testamento de un "viejo laico" que se interroga sobre el tiempo presente:

"No nos hagamos ilusiones. La nueva época en que entramos someterá a los católicos a una dura prueba. Será sin duda para ellos la ocasión de una alegría y de una exultación muy pura, a causa de esa especie de epifanía del amor fraternal que traerá consigo. Pero habrá que pagar su precio; y habrá también un suplemento de sufrimiento y de desgarramiento interior, principalmente a causa de esta **misericordia** y de esta **veritas** que piden encontrarse y abrazarse. ¿Dónde se abrazarán? En el cielo, se entiende; pero, en el hombre, eso ya es otra cosa. Y nosotros somos hombres" (41).



NOTAS

- (1) Jacques Maritain — **Humanisme Intégral**, Aubier (éditions Montaigne) — Nouvelle édition 1946, pág. 10.
- (2) Jacques Maritain — **Religi3n et Culture**, Paris, Desci3e de Brouwer, nouvelle 3dition, 1946, pág. 20 (existe traducci3n en espa3ol).
- (3) **Humanisme int3gral**, o.c.p. 17 — cfr. **La persona umana e il bene comune**, Morcelliana, Brescia, 1958, pág. 18. (existe traducci3n espa3ola).
- (4) **Humanisme int3gral**, o.c. pág. 18.
- (5) Ibid. p. 18.
- (6) **San Agust3n, P. L. Serm3n 169**, Tomo 38, c. XI, n. 13, columna 923.
- (7) Jacques Maritain — **Science et Sagesse**, Paris, Labergerie; 1935, pág. 132.
- (8) Ibid. pp. 132 — 133 — cfr. **Religi3n et Culture**, o.c. p. 28.
- (9) **Humanisme Int3gral**, o.c. p. 23. Cfr. **Religi3n et Culture**, o.c. pp. 34 — 36. Cfr. **L'Homme et l'Etat**, Paris, Presses Universitaires de France, deuxi3me 3dition — 1965, pp. 146 — 150.
- (10) **Humanisme int3gral**, o.c. p. 27. Cfr. **Science et Sagesse**, o.c. pp. 44 — 45.
- (11) **Religi3n et culture**, o.c. pp. 34 — 35.
- (12) **Humanisme Int3gral**, o.c. p. 33.
- (13) **Science et Sagesse**, o.c. p. 133.
- (14) Ibid. pp. 131—134.
- (15) Ibid. pp. 130 — 131. Cfr. **Religi3n et culture**, o.c. p. 34.
- (16) **Science et Sagesse**, o.c. p. 218.
- (17) **Religi3n et Culture**, o.c. p. 35.
- (18) **Religi3n et Culture**, o.c. p. 49.
- (19) Jacques Maritain — **Le Paysan de la Garonne** — Paris, Desci3e de Brouwer, 3eme 3dition, 1966. pp. 153 — 156 (existe traducci3n al espa3ol). Cfr. **L'Homme et l'Etat**. o.c. p. 148.
- (20) **Religi3n et Culture**, o.c. p. 36. Cfr. **Le Paysan de la Garonne**, o.c. p. 291. Cfr. **L'Homme et l'Etat**, o.c. p. 99. Cfr. Jacques Maritain — **Pour une Philosophie de l'Histoire**, Paris, Editions du Seuil, 1957 pp. 78 — 81.
- (21) Cfr. **Science et Sagesse**, o.c. p. 135.
- (22) Cfr. **Science et Sagesse**, p. 221.
- (23) Cfr. **Le Paysan de ia Garonne**, o.c. pp. 191—249. Cfr. **Pour une philosophie de l'Histoire**, o.c. p. 129.
- (24) **Humanisme Int3gral**, o.c. p. 85.
- (25) Cfr. **L'Homme et l'Etat**, o.c. pp. 99 — 102.

- (26) Danilo Zolo — Cristian! e marxisti: confronto fra due umanesimi — Testimonianze 69 — 70 — Firenze, pp. 756 — 757.
- (27) Cfr. Le Paysan de la Garonne, o.c. p. 103.
- (28) Cfr. Le Paysan de la Garonne, o.c. pp. 104 — 106.
- (29) Cfr. Le Paysan de la Garonne, o.c. pp. 49 — 97; 67 — 70; 293 — 298. Cfr. Pour une Philosophie de l'Histoire, o.c. pp. 62 — 64; 72.
- (30) Humanisme Intégral, o.c. pp. 134 — 135. Cfr. L'Homme et l'Etat, o.c. p. 146.
- (31) Cfr. Persona e il Bene Comune, o.c. pp. 13; 21 — 33; 44. Cfr. Pour une Philosophie de l'Histoire, o.c., pp. 155 — 159; 165 — 169.
- (32) Cfr. L'Homme et l'Etat, pp. 100; 146.
- (33) Cfr. Religión et culture, o.c. p. 40.
- (34) Cfr. L'Homme et l'Etat, o.c. p. 149. Cfr. Humanisme Intégral, o.c. p. 169. Cfr. Pour une philosophie de l'Histoire, o.c. pp. 121 — 122; 62.
- (35) Cfr. Humanisme Intégral, o.c. pp. 169 — 170. Cfr. L'Homme et l'Etat, o.c. pp. 101; 10 — 11.
- (36) Cfr. La persona umana e il bene comune, o.c. pp. 33; 34.
- (37) Cfr. Humanisme intégral, o.c. pp. 183 — 184.
- (38) Cfr. L'Homme et l'Etat, o.c. pp. 69 y ss.
- (39) Cfr. Le Paysan de la Garonne, o.c. pp. 52 y ss.
- (40) Cfr. Religión et Culture, o.c. pp. 93 — 95. Cfr. Le Paysan de la Garonne, o.c. pp. 307; 100 — 101.
- (41) Cfr. Le Paysan de la Garonne, o.c. pp. 121.